

# HISTORISCHE MODELLE DER VERHÄLTNISBESTIMMUNG VON RECHT UND SITTLICHKEIT

(Thomas von Aquin, Pufendorf, Thomasius, Kant)

**Antoni Kosc**

## **Inhalt**

### **Einführung**

- I. Das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit bei  
Thomas von Aquin (1225-1274)
  1. Einleitung
  2. Recht und Gerechtigkeit
    - a) Das Recht
    - b) Die Gerechtigkeit
    - c) Die Ungerechtigkeit
    - d) Die Rechtsprechung
  3. Das Gesetz
    - a) Das Wesen des Gesetzes
    - b) Die verschiedenen Arten von Gesetzen
  4. Abschließende Verhältnisbestimmung von Recht  
und Sittlichkeit

### **Anmerkungen**

### **Literaturverzeichnis**

- II. Recht und Sittlichkeit bei Samuel von Pufendorf (1632-1694)
  1. Samuel von Pufendorf
  2. Pufendorf's Lehre von Recht und Sittlichkeit

- a) Entia moralia
- b) Methode
- c) Grundbegriffe und Axiome
- d) Naturrecht und Gesetz
- e) Rechtspflicht und sittliche Pflicht

Anmerkungen

Literaturverzeichnis

### III. Das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit bei

Christian Thomasius (1655-1728)

- 1. Christian Thomasius
- 2. Thomasius' Lehre von Recht und Sittlichkeit
  - a) Verbannung der Metaphysik
  - b) Voluntarismus
  - c) Empirismus
  - d) Das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit

Anmerkungen

Literaturverzeichnis

### IV. Das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit nach

Immanuel Kant (1724-1804)

- 1. Recht
- 2. Sittlichkeit
- 3. Recht und Sittlichkeit

Anmerkungen

Literaturverzeichnis

## Einführung

In diesem Aufsatz geht es darum, die Begriffe "Recht und Sittlichkeit", ihre Verbindung und Verknüpfung miteinander in der Weise zu betrachten und zu verstehen, wie Thomas von Aquin, Samuel von Pufendorf, Christian Thomasius und Immanuel Kant sie betrachtet und verstanden haben, und daraus die richtige Lehre für die Gegenwart und die Zukunft zu ziehen.

Da ein Aufsatz immer nur einen minimalen Überblick über das

Gesamte geben kann, mußte ich mich auf das Wichtigste beschränken, so daß manche weiterführende Erklärung, die zu einem noch besseren Verständnis des Gesamten beigetragen hätte, sehr kurz gefaßt wiedergegeben wurde, bisweilen unterbleiben mußte.

## **I. Das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit bei Thomas von Aquin (1225-1274)**

### **1. Einleitung**

Recht und Sittlichkeit sind bei Thomas von Aquin so stark verknüpft, daß eine alleinige Betrachtung dieser Begriffe schwer fällt. Deshalb kann nur eine erste Erklärung die Begriffe für sich darstellen. Sittlichkeit ist dann das Leben nach den Tugenden, also tugendhaftes Handeln. Die Frage nach dem Recht für sich zu beantworten, ist noch schwieriger, da Thomas das Recht als Gegenstand der Gerechtigkeit bezeichnet und die Gerechtigkeit als Tugend zum sittlichen Handeln gehört.

### **2. Recht und Gerechtigkeit**

#### **a) Das Recht**

Wer heute von Recht spricht, spricht gleichzeitig auch von Gerechtigkeit und "versteht darunter zumeist das bestehende Recht in seiner Beziehung zur Idee der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist dabei das Ideal, das jedem Recht vorschweben soll, um 'richtiges Recht' zu sein, ein Ideal also an dem alle Rechtsordnung sich orientieren sollte". Mit diesen Worten führt uns A. F. Utz in seinem Kommentar zum Band 18 der Deutschen Thomas-Ausgabe ein.<sup>1</sup>

Deutlich hebt A. F. Utz hervor, wie eng Recht und Gerechtigkeit miteinander verknüpft sind. Hier wird klar, daß wer auch immer die Frage nach dem Recht stellt eine Untersuchung des Begriffes 'Gerechtigkeit' nicht ausklammern kann. Die Verknüpfung der Begriffe geht im Grunde genommen soweit, daß eine genaue Wesensbestimmung

von 'Recht' ohne das 'Gerechte' bzw. die Gerechtigkeit nicht möglich ist.

Auch bei Thomas von Aquin begegnen wir dieser unausweichlichen Verbindung von Recht und Gerechtigkeit. Er sieht das Recht nicht als etwas von der Gerechtigkeit getrenntes, sondern als Gegenstand der Gerechtigkeit an.

Eine Definition von Recht gibt uns Thomas in seinen Überlegungen, ob das Recht ein Gegenstand der Gerechtigkeit sei. Dort sagt er: "Das Recht ist ein bestimmter Ausgleich zwischen Personen, wie z. B. Lohn für Arbeit".<sup>2</sup>

Es ist aber nicht das Recht, welches bestrebt ist diesen Ausgleich herzustellen, sondern die Tugend der Gerechtigkeit, die, wie Thomas sagt, "die Dinge ordnet, die den anderen angeht".<sup>3</sup> Das Recht stellt vielmehr das Ergebnis dar, oder nach Thomas "wird also Recht das genannt, was gleichsam die Rechtheit der Gerechtigkeit hat, gerade also das, worin die Tätigkeit der Gerechtigkeit ihren Abschluß findet".<sup>4</sup> Damit ist klar, "daß der Gegenstand des gerechten Verhaltens einzig und allein das Recht ist. Nicht das Recht und eine Gerechtigkeit, d. h. nicht ein geltendes Recht und eine diesem vorschwebende ideale Gerechtigkeit sind Gegenstand einer gerechten Handlung, sondern einzig und allein das Recht".<sup>5</sup>

Bestimmt und festgelegt wird das Recht oder das Gerechte durch die Vernunft, die uns Menschen anleitet recht zu handeln, Werke der Gerechtigkeit zu tun.

Ein Ausgleich zwischen Personen kann auf zwei verschiedene Weisen zustande kommen. Zum einen kann dies aus der Natur der Sache selbst hervorgehen, z. B. wenn einer soviel gibt, um genau soviel zurückzuerhalten. Dies nennt Thomas Naturrecht (*ius naturale*).<sup>6</sup> Zum anderen kann ein Ausgleich auf Grund von Vereinbarung oder nach allgemeinem Übereinkommen stattfinden. Und dies kann wieder auf doppelter Weise geschehen: einmal auf Grund von persönlicher Vereinbarung, wie z. B. ein Vertrag unter Einzelpersonen, und zweitens auf Grund von öffentlicher Vereinbarung z. B. wenn das ganze Volk

zustimmt. Dies nennt Thomas positives Recht (*ius positivum*). Eine solche Regelung kommt aber nur in Frage, wenn sie nicht dem Naturrecht widerspricht.<sup>7</sup>

“Unter Völkerrecht versteht der Rechtsgelehrte das Recht, das bei den Völkern der Menschen im Gebrauch ist”.<sup>8</sup> Da jedoch die Menschen in dem übereinkommen, was ihnen naturhaft ist, sie aber auch im Völkerrecht übereinkommen, müßte das Völkerrecht gleichzeitig auch Naturrecht sein.

Auf diese Frage gibt Thomas folgende Antwort: “Der Unterschied zwischen Naturrecht und Völkerrecht besteht darin, daß das Naturrecht allen Seelenwesen d. h. also auch der Tierwelt, das Völkerrecht aber nur den Menschen unter sich gemeinsam ist”.<sup>9</sup> Zwei Dinge voneinander zu unterscheiden bzw. die Folgen von der Ursache zu unterscheiden ist Aufgabe der Vernunft und von daher kann der Rechtsgelehrte sagen: “Die natürliche Vernunft hat unter allen Menschen festgesetzt, was bei allen Völkern beobachtet wird, und das heißt Völkerrecht” (*ius gentium*).<sup>10</sup>

#### b) Die Gerechtigkeit

Der Begriff ‘Gerechtigkeit’ ist bei Thomas tief verankert im ethischen Gefüge des Traktats. Gerechtigkeit ist eine Tugend, eine persönliche Vollkommenheit, eine Festigkeit unseres Willens, gerecht handeln zu wollen und wirklich d. h. durch die Tat, gerecht zu sein, wo immer wir es mit dem Recht als Gegenstand zu tun haben. Wir werden also mitten in die Ethik versetzt, in die Lehre von den Tugenden, von den seelischen Verhaltensweisen in Hinblick auf das Gute.<sup>11</sup> Diese Umschreibung des Begriffes gilt es nun näher zu erläutern bzw. sachlich zu begründen. “Gerechtigkeit ist ein Gehaben, kraft dessen der Mensch mit stetem und ewigem Willen einem jeden sein Recht zuteilt” (*iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*).<sup>12</sup> Es geht hier also nicht um einen einmaligen Willensakt, sondern um eine stetige sittliche Haltung, aus der heraus der Mensch freiwillig mit festem Vorsatz

jedem sein Recht gibt.<sup>13</sup> Gerechtigkeit ausüben, heißt also das Recht geben und einen Ausgleich herstellen. Recht geben oder einen Ausgleich herstellen kann jedoch nur zwischen Personen geschehen und daher ist es klar, daß Gerechtigkeit auf Grund ihres Wesens Bezug nimmt auf den anderen, ausgerichtet ist auf ihn und die Handlungen des Menschen ihm gegenüber bestimmt. Die Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne verlangt also die Unterschiedenheit der Seinsträger und deshalb gibt es sie nur von einem Menschen zum anderen.<sup>14</sup> Eine Gerechtigkeit des Menschen sich selbst gegenüber gibt es eigentlich nicht. Im übertragenen Sinne kann man aber von Gerechtigkeit gegenüber sich selbst sprechen, dann nämlich, wenn man im Menschen die Vernunft, das Überwindungs- und das Strebvermögen als verschieden wirkende Tätigkeitsprinzipien unterscheidet und das Überwindungs- und Strebvermögen der Vernunft unterstellt ist, d. h. ihr gehorcht, wenn sie befiehlt.<sup>15</sup>

Ist die Gerechtigkeit eine Tugend? Was Thomas unter einer Tugend versteht, erklärt er durch ein Zitat von Aristoteles: "Tugend ist das, was die menschlichen Handlungen zu guten Handlungen macht und über dies den Menschen selbst gut macht".<sup>16</sup> In seiner Tugendlehre gibt er folgende Definition: "Tugend ist jene gute Beschaffenheit des Geistes kraft deren man recht lebt, die niemand schlecht gebraucht, die Gott in uns ohne uns bewirkt".<sup>17</sup> An einer anderen Stelle sagt er: "Tugend besagt eine Vervollkommenung des Vermögens. Da es um die Vervollkommenung geht, muß die Tugend an sich gut sein, denn jedes Schlechte besagt einen gewissen Mangel, also eine Unvollkommenheit.<sup>18</sup> Gut wird aber eine menschliche Handlung dadurch, daß sie mit den Regeln der Vernunft übereinstimmt, da ja die Vernunft Maß der menschlichen Handlungen ist. Da aber nur die Gerechtigkeit die menschlichen Handlungen gerecht macht, liegt es auf der Hand, daß sie die Werke des Menschen gut macht. Aus diesem ergibt sich, daß gerade die Gerechtigkeit in besonderer Weise eine Tugend sein muß.

Träger der Gerechtigkeit kann nur der Wille sein, der in der

Vernunft liegt, da allein die Vernunft das Verhältnis des einen zum anderen zu erfassen vermag.<sup>19</sup>

Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen beschäftigt sich Thomas mit der Frage, ob die Gerechtigkeit eine allgemeine Tugend (*virtus generalis*) sei. Während er bisher die Gerechtigkeit neben der Mäßigung, der Klugheit und der Tapferkeit zu den Kardinaltugenden zählt, hebt er hier die Gerechtigkeit deutlicher heraus, indem er sie als allgemeine d. h. die anderen Tugenden umfassende Tugend bezeichnet.

Die Gerechtigkeit ordnet den Menschen in seiner Beziehung zum anderen in zweifacher Weise, einmal so, daß man den anderen als Einzelperson, zum zweiten, daß man ihn als Teil einer Gemeinschaft ansieht. Dient der Mensch der Gemeinschaft, so dient er demgemäß allen die der Gemeinschaft angehören. Alle aus dieser Gemeinschaft verhalten sich zu dieser Gemeinschaft wie der Teil zum Ganzen. Der Teil ist aber das, was er ist, durch das Ganze und deshalb kann auch jegliches Gut des Teiles auf das Ganze hingeordnet werden. Demnach kann also das Gut jeglicher Tugend in Beziehung gesetzt werden zum Gemeinwohl (*bonum commune*), worauf die Gerechtigkeit ja ausgerichtet ist. Anders formuliert: Die Akte aller Tugenden können, sofern sie den Menschen auf das Gemeinwohl ausrichten, zur Gerechtigkeit gehören. Insofern heißt die Gerechtigkeit allgemeine Tugend. Weil es aber Sache des Gesetzes ist, die Ordnung zum Gemeinwohl herzustellen, so kann diese allgemeine Gerechtigkeit auch Gesetzesgerechtigkeit (*iustitia legalis*) genannt werden.<sup>20</sup>

Ist nun die allgemeine Gerechtigkeit (*iustitia generalis*) auf das Gemeinwohl ausgerichtet, so muß es auch eine Gerechtigkeit geben, die sich direkt auf das Wohl des einzelnen bezieht. Unter Einzelgerechtigkeit (*iustitia particularis*) versteht Thomas nicht die Gerechtigkeit eines einzelnen Menschen für sich, sondern die Gerechtigkeit, die den Menschen in seiner Beziehung zur anderen Einzelperson ordnet.<sup>21</sup> Wie es notwendig ist, daß es für das Leben des Menschen noch andere Tugenden gibt, die sein Handeln bestimmen, so ist es notwendig, daß es die Tugend der Einzelgerechtigkeit gibt, die den Menschen in seiner

Beziehung zum anderen ordnet.

### c) Die Ungerechtigkeit

Der Gerechtigkeit entgegengesetzt ist die Ungerechtigkeit (iniustitia). Dies kann in zweifacher Weise geschehen: einmal indem sie der Gesetzesgerechtigkeit widerstreitet und dies ist ihrem Wesen nach ein besonderes Laster, da der Gegenstand den sie verachtet das Gemeinwohl ist, und zum zweiten ist die Ungerechtigkeit eine Unausgeglichenheit in der Beziehung zum anderen.<sup>22</sup>

Es besteht aber auch die Möglichkeit, daß jemand gegen die Gerechtigkeit verstößt, d. h. Unrecht tut, ohne das er ein Ungerechter ist, z. B. dann, wenn er es aus Unwissenheit tut oder wenn es aus einem Affekt geschieht. Wer immer aber mit Absicht und aus freiem Willen Unrecht tut, so ist dies auf alle Fälle eine schwere Verfehlung.<sup>23</sup>

### d) Die Rechtsprechung

Unter der Rechtsprechung wird der Akt des Richters verstanden, der Recht spricht, sofern er Richter ist.<sup>24</sup> Richter aber heißt soviel wie der Recht Sprechende. Das Recht aber haben wir als Gegenstand der Gerechtigkeit erkannt. Somit bedeutet Rechtsprechung "nach der ersten Bedeutung des Namens, die Bestimmung und Umgrenzung des Gerechten oder des Rechts".<sup>25</sup>

Erlaubt ist die Rechtsprechung soweit sie ein Akt der Gerechtigkeit ist.<sup>26</sup> Hierbei müssen drei Bedingungen erfüllt sein: Und zwar erstens, die Rechtsprechung muß aus der Neigung zur Gerechtigkeit hervorgehen; zweitens, sie muß aus der Vollmacht des Oberhauptes hervorgehen; drittens, sie muß nach der rechten Vernunft der Klugheit geschehen.<sup>27</sup>

Fehlt eine dieser Bedingungen, so ist die Rechtsprechung nicht erlaubt.

Zur Rechtsprechung gehört weiterhin die Sicherheit des Gegenstandes. Recht zu sprechen auf bloßen Verdacht hin, ist verboten.



Zweifel müssen immer zum Besten des Beschuldigten ausgelegt werden.

Von großer Bedeutung ist schließlich die Frage, ob man immer nach dem geschriebenen Gesetz Recht sprechen muß. Thomas beantwortet diese Frage mit ja und sagt: "Die Rechtsprechung muß nach dem geschriebenen Gesetz erfolgen, sonst würde der Rechtsspruch entweder das Naturrecht oder das geschaffene Recht verfehlen".<sup>28</sup>

Aufgeschrieben wurden die Gesetze um beiderlei Rechte, sowohl das Naturrecht als auch das geschaffene Recht zu erklären. Im schriftlich niedergelegten Gesetz ist zwar das Naturrecht enthalten, es erhält aber seine verbindliche Kraft nicht aus dem Gesetz sondern aus der Natur. Das geschaffene Recht ist im schriftlich niedergelegten Gesetz enthalten und erhält dadurch seine verbindliche Kraft. Es gibt jedoch zwei Ausnahmen, dann nämlich, wenn das geschriebene Gesetz dem Naturrecht widerspricht, ist das Gesetz ungerecht und so hat es keine verpflichtende Kraft. Zum anderen kann es auch vorkommen, daß die ordnungsgemäß geschaffenen Gesetze im Einzelfall versagen. In solchen Fällen muß man die Intention des Gesetzes bzw. des Gesetzgebers berücksichtigen und darf nicht nach dem Buchstaben richten. Würde man dies tun, so würde man wiederum gegen die Naturgesetze verstoßen. Hier stoßen wir auf das Problem der Billigkeit (Epikie), die eine angemessene Auslegung der Gesetze bezeichnet.<sup>29</sup>

### 3. Das Gesetz

#### a) Das Wesen des Gesetzes

Im diesen Abschnitt soll nun der Begriff 'lex naturalis' (natürliches Sittengesetz) näher untersucht werden. Als Vorbemerkung ist festzuhalten, daß die zur Zeit des Thomas von Aquin herrschende Lehre 'lex naturalis' und 'ius naturale' nicht klar auseinanderhält.<sup>30</sup> Auch bei Thomas ist die Trennung nicht immer klar bzw. hat auch er die beiden Begriffe bisweilen synonym verwandt. Bevor wir aber näher auf den Begriff 'lex naturalis' eingehen, müssen wir erst den Begriff 'lex' (Gesetz) erklären und bestimmen. Folgt man dem Aufbau

des Traktats 'Das Gesetz', so findet man am Anfang eine erste Definition von Gesetz. Dort heißt es: "Das Gesetz ist eine Art Regel und Richtmaß der Tätigkeiten, dem zufolge einer zum Handeln angeleitet oder vom Handeln abgehalten wird".<sup>31</sup>

Eine umfassende, endgültige Definition finden wir am Ende der *questio* 90. Sie lautet: "Das Gesetz ist nichts anderes als eine Anordnung der Vernunft im Hinblick auf das Gemeingut, erlassen und öffentlich bekanntgegeben von dem, der die Sorge für die Gemeinschaft innehat" (*Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata*).<sup>32</sup>

Wie Thomas zu dieser Definition kommt, soll nun aufgezeigt werden. Thomas leitet 'lex' (Gesetz) nicht vom lateinischen Wort 'legere' (lesen), sondern von 'ligare' (binden ab). Damit drückt schon das Wort als solches eine 'obligatio', eine Verpflichtung zum Handeln aus und erweist sich also von seinem Begriff her als 'regula et mensura actuum', als Art Regel und Richtmaß der Tätigkeiten. Da Thomas schon in einem anderen Teil der *Summa* nachgewiesen hat, daß die 'ratio' das oberste Prinzip der menschlichen Handlungen ist, das 'principium' (dasjenige, wovon etwas sein Erstes hernimmt), aber in jedem Fall die 'mensura et regula' des betreffenden Gegenstandsgebietes darstellt, ist der Schluß evident, daß das Gesetz mit der Vernunft zu tun hat.<sup>33</sup>

Wie wir aus der *quaestio* 90 erkennen können, hat das Gesetz schon vom Begriff her und dem darin enthaltenen Verpflichtungscharakter, der zugleich Maßcharakter ist, eine Beziehung zur Vernunft. Daneben ist die Vernunft insofern Maß und Richtschnur des menschlichen Handelns insofern sie diese auf ihr Ziel ausrichtet. Das letzte Ziel ist die Glückseligkeit (*beatitudo*). Daraus ergibt sich, daß das Gesetz "am meisten die Hinordnung auf die Glückseligkeit betrifft"<sup>34</sup> und zwar nicht nur die Glückseligkeit des einzelnen, sondern der ganzen Gemeinschaft, da ja jeder Teil auf ein Ganzes hingeordnet ist, wie das Unvollkommene auf das Vollkommene. Und nur das kann die Bewandtnis eines Gesetzes haben, was die Hinordnung zum Ge-

meingut (bonum commune) enthält.<sup>35</sup>

Da Gesetze nicht von Anfang an da waren, müssen sie eine Ursache haben, d. h. es muß ein Gesetzgeber sie erlassen haben. Aber nicht jeder kann ein Gesetz erlassen. Thomas schreibt dazt: "Die Sorge um das Gemeinwohl ist die Sache der Gesamtheit derer, die dieses bonum commune betrifft oder dessen, der von dieser Gesamtheit mit der Besorgung beauftragt wird".<sup>36</sup>

Daß nicht jeder ein Gesetz erlassen kann, hat daneben noch eine einfache logische Begründung. Ein Gesetz ist ausgerichtet auf das Gemeinwohl und muß gegebenenfalls auch die Macht und Legitimation besitzen bei Nichtbefolgung mit Zwang und Bestrafung durchgesetzt zu werden. Jedermanns Vernunft aber kann nicht ein für alle verbindliches Gesetz erlassen und für die Durchsetzung die benötigte Macht beanspruchen.

Als viertes Wesensmerkmal des Gesetzes ist von der Promulgation zu sprechen. Sie gehört nach Thomas wesentlich dazu. Er schreibt: "Damit das Gesetz verpflichtende Kraft erhalte, was die Eigenart des Gesetzes ausmacht, muß es auf die Menschen, die sich nach ihm richten sollen, angewandt werden. Diese Anwendung geschieht dadurch, daß das Gesetz eben aufgrund öffentlicher Bekanntgabe zur Kenntnis der Menschen gelangt".<sup>37</sup>

#### b) Die verschiedenen Arten von Gesetzen

Thomas unterscheidet in der quaestio 91 folgende Arten von Gesetzen:

- 1) das ewige Gesetz (lex aeterna),
- 2) das natürliche Gesetz (lex naturalis),
- 3) das menschliche Gesetz (lex humana),
- 4) das göttliche Gesetz (lex divina).<sup>38</sup>

Um den Nachweis zu erbringen, daß es ein ewiges Gesetz gibt, geht Thomas zunächst von seiner Überzeugung einer Lenkung der Welt durch die göttliche Vernunft aus. Steht Gott als Regent der Welt fest, und damit auch, daß die Lenkung der Welt als Ganzes der

göttlichen Vernunft obliegt, so kann mit Hilfe der oben gefundenen Wesensbestimmung von Gesetz behauptet werden, daß der Plan der Lenkung der Welt durch Gott den Charakter eines Gesetzes hat, da ja eine Anordnung der praktischen Vernunft von seiten dessen, der eine Gemeinschaft lenkt, Gesetz genannt wird. Gott aber und somit auch die göttliche Vernunft sind aber nicht unseren Begriffen von Zeit und Vergänglichkeit unterworfen, sie sind ewig und von daher muß auch ein derartiges Gesetz ewig sein.

Gott ist nicht nur der Lenker der Welt, sondern auch kraft seiner Weisheit der Urheber aller Dinge. Er steht der Schöpfung als Künstler, den Geschöpfen als Regent gegenüber. "Wie deshalb der Plan der göttlichen Weisheit, insofern durch sie alles erschaffen ist, die Bewandnis des künstlerischen Entwurfs oder des Urbildes hat, so besitzt der Plan der göttlichen Weisheit, die alles auf das gebührende Ziel hinbewegt, die Bewandnis des Gesetzes. Und dementsprechend ist das ewige Gesetz nichts anderes als der Plan der göttlichen Weisheit, insofern sie alle Handlungen und Bewegungen lenkt".<sup>39</sup>

Das ewige Gesetz wird von Thomas als '*ratio divinae sapientiae*' bezeichnet. Zu beachten ist, daß Thomas hier von einer '*ratio in Deo*' spricht. Wenn Thomas hier den Begriff '*ratio*' gebraucht, muß mitbedacht werden, daß er hier '*ratio*' nicht als Vermögen des menschlichen Verstandes von einer Erkenntnis zur anderen durch Schlußfolgerung zu gelangen versteht. '*Ratio*' bedeutet hier vielmehr, soviel wie Wesensgrund oder Sinnstruktur.<sup>40</sup>

Was das Wissen bzw. das Erkennen des ewigen Gesetzes anbelangt, fährt Thomas fort, so kann dies auf zweifacher Weise geschehen, einmal durch die Sache selbst, zum anderenmal durch die Wirkungen. Es ist aber dem Menschen unmöglich das ewige Gesetz im Gesamten zu erkennen. Und doch können alle vernünftigen Wesen das ewige Gesetz teilweise erkennen aufgrund einer gewissen Einstrahlung, die stärker oder schwächer sein kann. "Jede Erkenntnis der Wahrheit besteht nämlich in einer gewissen Einstrahlung und Teilhabe am ewigen Gesetz, das die wandellose Wahrheit ist. Alle aber erkennen irgendwie

die Wahrheit, zumindest hinsichtlich der allgemeinen Grundsätze des natürlichen Gesetzes. Was das andere angeht, haben die einen mehr, die anderen weniger Anteil an der Erkenntnis der Wahrheit; und dementsprechend erkennen sie auch mehr oder weniger das ewige Gesetz".<sup>41</sup>

Alle Gesetze leiten sich vom ewigen Gesetz ab, sofern "sie an der rechtgeleiteten Vernunft teilhaben".<sup>42</sup> Alles, was zu den von Gott geschaffenen Dingen zählt, fällt unter das ewige Gesetz, ob es sich um ein Zufälliges oder ein Notwendiges handelt. Was aber zur Natur oder Wesenheit Gottes gehört, das untersteht nicht dem ewigen Gesetz, sondern das ist in Wirklichkeit das ewige Gesetz selber.<sup>43</sup>

"Das natürliche Gesetz ist nichts anderes als Teilhabe am ewigen Gesetz im vernunftbegabten Geschöpf" (*participatio legis aeternae in rationali creatura*), so Thomas.<sup>44</sup> Das Naturgesetz ist keine Fertigkeit, sondern einfach der Inbegriff der obersten Sittlichkeitsprinzipien, liegt aber im Menschen habituell und kann jeder Zeit aktuell werden, also in Handlungen zutage treten. Das Naturgesetz enthält zwar viele Vorschriften, aber sie gründen sich alle auf die eine: "daß man das Gute tun und das Böse meiden müsse".<sup>45</sup> Diesen Satz bezeichnet Thomas als das erste Gebot des Naturgesetzes. Dieses Ziel, das Gute zu tun und zu erstreben, erfaßt die Vernunft, indem sie die natürlichen Neigungen des Menschen beachtet. Dabei ergeben sich drei unterschiedliche Stufungen: Zuunterst steht das Streben nach der Erhaltung des eigenen substantiellen Seins, das der Mensch mit allen Substanzen gemeinsam hat, und der daraus folgende naturgesetzliche Bereich betrifft somit alles, wodurch das Leben des Menschen erhalten und das Gegenteil abgewehrt wird.

Die zweite Stufe bildet das natürliche Streben nach Erhaltung der Art, das Mensch mit allen Tieren gemeinsam hat, und das naturgesetzliche Gebot betrifft hier den Bereich der Vereinigung von Man und Frau, die Aufzucht der Kinder und ähnliches. Die dritte Stufe umfaßt die Gebote, die dem Menschen allein zukommen, weil sie seinem Vernunftcharakter entsprechen, deren natürliche Neigung da-

hingehet, die Wahrheit über Gott zu erkennen und in der Gemeinschaft zu leben, so daß das Naturgesetz auf diese Stufe die Weisung gibt, daß der Mensch z. B. die Unwissenheit überwinde, daß er andere mit denen er zusammenleben muß nicht verletzt, und was sonst noch damit zusammenhängt.<sup>46</sup>

Das Naturgesetz verlangt von allen Menschen das gleiche sittliche Handeln. Daß aber tatsächlich die Vernunft nicht überall und immer das Gleiche als natürliches Sittengebot bezeichnet, findet seine Erklärung teils in der Bedingtheit der willensfreien Handlungen, für die die Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft keine für alle Fälle gültige Formel findet, wenn es sich um Abteilungen aus den allgemeinen Prinzipien handelt, teils in der Verdunklung der Vernunft durch die Einflüsse des Lasters.<sup>47</sup>

Was die Unveränderlichkeit des Naturgesetzes betrifft, so ist festzuhalten, daß nicht das Naturgesetz selbst sich ändert, sondern nur seine gewöhnliche Anwendung auf das Handeln wird bei gewissen Umständen eine andere.

Ziel des menschlichen Gesetzes ist der Friede unter den Menschen und das tugendhafte Leben. Für die meisten Menschen sind die Gesetze nicht notwendig, aber für "widerspenstige und zum Laster geneigte Menschen"<sup>48</sup> müssen Gesetze erlassen werden, damit sie vom Bösen abgehalten werden. Die Geltungskraft eines menschlichen Gesetzes richtet sich danach, wie weit es an der Gerechtigkeit teilhat. In den menschlichen Angelegenheiten heißt aber etwas gerecht, wenn es der Regel der Vernunft recht ist. Die erste Regel der Vernunft ist aber das Naturgesetz und somit hat jedwedes Gesetz, welches vom Menschen erlassen wurde, soweit die Bewandnis des Gesetzes, als es sich vom Naturgesetz herleitet. Weicht es ab, so ist es eine Zerstörung des Gesetzes.<sup>49</sup>

Die Herleitung kann jedoch auf zwei Arten geschehen: erstens, durch Schlußfolgerung aus den allgemeinen Prinzipien; zweitens, durch die genaue Bestimmung eines Gebotes des natürlichen Gesetzes.

Die Gesetze, die aus dem Naturgesetz hergeleitet werden, haben

auch hieraus ihren verpflichtenden Charakter; die, die durch Schlußfolgerung erarbeitet wurden durch die Autorität des Gesetzgebers.

Das Ziel des menschlichen Gesetzes ist das Gemeingut (*bonum commune*). Daher müssen die menschlichen Gesetze auf das Gemeingut ausgerichtet sein. Da aber das Gemeingut für alle gilt, somit aber vieles in sich birgt, muß das menschliche Gesetz allgemein verfaßt sein. Durch diese allgemeine Abfassung besteht jedoch die Gefahr, das ein menschliches Gesetz auf einen Einzelfall angewendet eine große Härte bedeuten würde, ja bisweilen sogar Schaden anrichten könnte. Sollte letzteres der Fall sein, so darf das Gesetz nicht angewendet werden.<sup>50</sup> Ausgerichtet auf das Gemeinwohl erläßt das menschliche Gesetz keine Gebote hinsichtlich aller Akte der Tugenden, sondern nur hinsichtlich jener, die eben auf das Gemeingut beziehbar sind.<sup>51</sup>

Da sich die menschlichen Gesetze vom ewigen Gesetz bzw. vom Naturgesetz ableiten, haben sie eine gewissensbindende Kraft daraus. Dies gilt aber nur für die Gesetze, die gerecht sind. Gesetze, die dagegen ungerecht sind, können nicht als Gesetz bezeichnet werden.<sup>52</sup>

Eine Änderung der menschlichen Gesetze ist auf zweifache Weise möglich, einmal durch die Vernunft, wenn sie dadurch eine noch bestehende Unvollkommenheit verbessert, zum anderen von seiten des Menschen aus, da seine Gesetze der Wandelbarkeit der Lebensbedingungen unterliegen und daher von Zeit zu Zeit angepaßt werden müssen.<sup>53</sup>

Das göttliche Gesetz bezeichnet die Gebote und Gesetze, die in der Heiligen Schrift den Menschen vorliegen. Dieses Gesetz soll den Menschen auf das Ziel der ewigen Seligkeit hinlenken, da das menschliche Gesetz allein nicht ausreicht.<sup>54</sup> Es schützt den Menschen vor Irrtümern und lenkt besonders das innere Tun des Menschen. Schließlich droht es Strafe an für alles Böse, was vom menschlichen Gesetz nicht erfasst werden kann.<sup>55</sup>

#### 4. Abschließende Verhältnisbestimmung von Recht und Sittlichkeit

Nach dieser eingehenden Bestimmung von Recht, Gerechtigkeit und Sittlichkeit (tugendhaftes Handeln), kann in einer abschließenden Zusammenfassung aufgezeigt werden, wie die Beziehung von Recht und Sittlichkeit zu denken ist.

Ursache und Grund alles Seienden ist der Plan der göttlichen Weisheit, insofern alle Handlungen und Bewegungen durch diese gelenkt werden. Anteil an diesem Plan hat der Mensch durch eine gewisse Einstrahlung, durch die er mit Hilfe der Vernunft das ewige Gesetz erkennen kann. In der Vernunft mitgegeben, d. h. angeboren sind dem Menschen gewisse Regeln, das Naturgesetz, das den Menschen anleitet das Gute zu tun und das Böse zu meiden.

Durch die Tugend der Gerechtigkeit wird der Mensch in seiner Beziehung zum anderen geordnet. Die Gerechtigkeit hat, wie wir gesehen haben, das Recht als Gegenstand. Sie bestimmt als allgemeine Gerechtigkeit das Handeln des Menschen in Bezug auf das Gemeinwohl, während die Einzelgerechtigkeit die Beziehungen der Menschen untereinander regelt. Was das menschliche Gesetz betrifft, so leitet sich dieses aus dem Naturgesetz ab, und dient ebenfalls dazu, vom Menschen tugendhaftes Handeln zu fordern.

Das Recht ist Gegenstand der Gerechtigkeit, das gerechte Handeln ist somit das Ergebnis der Gerechtigkeit bzw. als tugendhaftes Handeln ein Teil der Sittlichkeit.

Tugendhaftes Handeln setzt jedoch ein entsprechendes Ziel voraus, denn nach dem Ziel richtet sich der Weg und es hängt die Wahl der Mittel davon ab. Dieses Lebensziel kann nur dann vernünftig gewählt sein, wenn es mit dem Ziel übereinstimmt, auf das das Naturgesetz den Menschen hinweist.

Für Thomas ist dieses letzte Ziel des menschlichen Lebens, nach dem alle mit Naturnotwendigkeit streben, die Vollkommenheit, oder was dasselbe ist, die Glückseligkeit (beatitudo). Wahre Glückseligkeit



besteht aber nicht in irdischem, geschaffenen, vergänglichem, sondern nur in dem ewigen unerschaffenen Gute, in Gott, genauer in der Anschauung der göttlichen Weisheit. Dies ist das Ziel, zu welchem der Mensch durch das Naturgesetz geführt werden soll, und wenn dieses Ziel auch durch die natürlichen Kräfte des Menschen allein nicht erreichbar ist, so fordert doch das Naturgesetz von ihm danach zu streben. Die Aufgabe der Vernunft ist es hierfür die richtigen Mittel zu ergreifen, die aber in nichts anderem bestehen, als in tugendhaftem Handeln, denn wie Thomas sagt, vernünftig handeln heißt tugendhaft handeln.

### Anmerkungen

1. Deutsche Thomas Ausgabe, Bd. 18, S. 425.
2. Summa Theologiae, 2-2 q. 57 a. 1.
3. a. a. O., 2-2 q. 57 a. 1.
4. a. a. O., 2-2 q. 57 a. 1.
5. Deutsche Thomas Ausgabe, Bd. 18, S. 427.
6. Summa Theologiae, 2-2 q. 57 a. 2.
7. a. a. O., 2-2 q. 57 a. 2.
8. a. a. O., 2-2 q. 57 a. 2.
9. a. a. O., 2-2 q. 57 a. 3.
10. a. a. O., 2-2 q. 57 a. 3.
11. Deutsche Thomas Ausgabe, Bd. 18, S. 425.
12. Summa Theologiae, 2-2 q. 58 a. 1.
13. Deutsche Thomas Ausgabe, Bd. 18, S. 453.
14. Summa Theologiae, 2-2 q. 58 a. 2.
15. a. a. O., 2-2 q. 58 a. 2.
16. a. a. O., 2-2 q. 58 a. 3.
17. a. a. O., 1-2 q. 55 a. 4.
18. a. a. O., 1-2 q. 55 a. 3.
19. a. a. O., 2-2 q. 58 a. 4.
20. a. a. O., 2-2 q. 58 a. 5.
21. a. a. O., 2-2 q. 58 a. 7.
22. a. a. O., 2-2 q. 59 a. 1.
23. a. a. O., 2-2 q. 59 a. 4.
24. a. a. O., 2-2 q. 60 a. 1.
25. a. a. O., 2-2 q. 60 a. 1.
26. vgl. a. a. O., 2-2 q. 60 a. 2.
27. vgl. a. a. O., 2-2 q. 60 a. 2.

28. a. a. O., 2-2 q. 60 a. 5.
29. a. a. O., 2-2 q. 60 a. 5.
30. B. Kuhlmann, Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas, S. 141.
31. Summa Theologiae, 1-2 q. 90 a. 1.
32. a. a. O., 1-2 q. 90 a. 4.
33. U. Kühn, Via caritatis, S. 131.
34. Summa Theologiae, 1-2 q. 90 a. 2.
35. a. a. O., 1-2 q. 90 a. 2.
36. a. a. O., 1-2 q. 90 a. 2.
37. a. a. O., 1-2 q. 90 a. 4.
38. a. a. O., 1-2 q. 91.
39. a. a. O., 1-2 q. 93 a. 1.
40. vgl. dazu: U. Kühn, Via caritatis, S. 141-142.
41. Summa Theologiae, 1-2 q. 93 a. 2.
42. a. a. O., 1-2 q. 93 a. 3.
43. a. a. O., 1-2 q. 93 a. 4.
44. a. a. O., 1-2 q. 91 a. 2.
45. a. a. O., 1-2 q. 94 a. 2.
46. a. a. O., 1-2 q. 94 a. 2.
47. vgl. dazu E. Wagner, Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, S. 89-92
48. Summa Theologiae, 1-2 q. 95 a. 1.
49. a. a. O., 1-2 q. 95 a. 1.
50. a. a. O., 1-2 q. 96 a. 1.
51. a. a. O., 1-2 q. 96 a. 3.
52. a. a. O., 1-2 q. 96 a. 4.
53. a. a. O., 1-2 q. 97 a. 1, a. 2.
54. a. a. O., 1-2 q. 91 a. 5.
55. a. a. O., 1-2 q. 91 a. 4.

### Literaturverzeichnis

- Sancti Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, prima secundae, Matriti, 1962.
- Sancti Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, secunda secundae, Matriti, 1963.
- Thomas von Aquin, Deutsche Thomas Ausgabe, Bd. 18: Recht und Gerechtigkeit, Heidelberg 1953.
- Thomas von Aquin, Deutsche Thomas Ausgabe, Bd. 13: Das Gesetz, Heidelberg 1977.
- B. Bujo, Moralaautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin, Paderborn 1979.
- W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Mainz 1964.

- W. Kluxen, Thomas von Aquin: Zum Gutsein des Handelns, in: PhJ 87 (1980), S. 327-339.
- B. Kuhlmann, Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit, Bonn 1912.
- U. Kühn, Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, Göttingen 1965.
- L. Lachance, Le Concept de Droit selon Aristote et S. Thomas, Montreal-Paris 1933.
- O. Lottin, La morale naturelle et la loi positive d'après S. Thomas d'Aquin, Löwen-Brussel 1920.
- K. W. Merks, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines "autonomen" Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa Theologica des Thomas von Aquin, Düsseldorf 1978.
- L. Oeing-Hanhoff, Mensch und Recht nach Thomas von Aquin, in: PhJ 82 (1975), S. 10-30.
- L. Oeing-Hanhoff, Mensch und Natur bei Thomas von Aquin, in: ZKTh 101 (179), S. 300-315.
- F. M. Schmölz, Der gesellschaftliche Mensch und die menschliche Gesellschaft bei Thomas von Aquin, in: ders. (Hrsg.), Das Naturrecht in der politischen Theorie, Freiburg 1963.
- E. Seydl, Das ewige Gesetz, Wien 1902.
- B. Stoeckle, Wörterbuch christlicher Ethik, Freiburg 1975.
- A. P. Verpaalen, Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin, Heidelberg 1954.
- F. Wagner, Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, Freiburg 1911.
- M. Wittmann, Die Ethik des hl. Thomas von Aquin, München 1933.

## II. Recht und Sittlichkeit bei Samuel von Pufendorf (1632-1694)

### 1. Samuel von Pufendorf

Samuel von Pufendorf lebte im 17. Jahrhundert. Aus ihm sprach —wohl zum ersten Mal mit Macht— ein bürgerliches Staatsdenken, geprägt durch das Stadtbürgertum lutherischer Abstammung, dem jedes ständische Denken fern liegt.<sup>1</sup> Pufendorf dachte bereits in den Kategorien von Fürst und Untertan. Sein bürgerlicher Geist nahm aus den Niederlanden gern die Gedanken friedliebender Toleranz,

Selbstverwaltung, guten Wirtschaftens und sozialer Wohlfahrtspflege auf.

Man wird ihn bereits einer zweiten Generation von Vernunftrechtsdenkern zuzuordnen haben.<sup>2</sup> Die erste verbleibt der scholastischen und theologischen Tradition noch unmittelbar verpflichtet (wobei vor allem an die spanischen Moraltheologen und gleichfalls die Völkerrechtler Althusius und Grotius zu denken ist), die sich von ihren mittelalterlichen Vorgängern durch ihr "praktisches Rechtswollen"<sup>3</sup> unterscheidet. Dagegen schafft in der Nachfolge eben jene zweite Generation, zu der außer Pufendorf wohl noch Spinoza und Hobbes zu zählen sind, die eigenen methodischen Grundlagen eines weltimmanen, autonomen Vernunftrechtssystems und erkämpft sich die Unabhängigkeit von der Moraltheologie und die Stellung einer profanen Sozialethik.

Pufendorf war kein Genie auf dem Gebiete der Philosophie; seine Lehren sind eklektisch. Er ist ein Mann aus dem zweiten Glied, ein begabter Vermittler ursprünglich fremder Theorien. Seine Bedeutung fußt aber auf der Kraft, mit der sein System aus den verschiedensten Angeboten schöpft. Er ist Synthetiker und damit zugleich "Entschärfer" mancher in sich stringenter aber mit gefährlichen Folgen behafteter Staats- und Rechtstheorien; so gilt er als Vermittler zwischen Grotius und Hobbes.

Während ihm beim Grotius' schen Gedanken des "appetitus socialis" als Grundaxiom der Wunsch zu sehr Vater des Gedankens ist, schrecken ihn bei Hobbes die Konsequenzen der These "bellum omnium contra omnes" und des davon geprägten Vertrages, der den Leviathan Staat begründet. Im Gegensatz zu Hobbes sieht er vor dem Vertrag die Rechtsfähigkeit jedes einzelnen, dessen freiwillige Unterordnung den Vertrag ergibt. So bedeutet der Kontrakt keine einmalige Unterordnung, vielmehr bleiben beide Seiten Partner im bestehenbleibenden Vertragsverhältnis. Die Untertanen existieren weiter als Rechtssubjekte und aktuelle Rechtsträger, deren Anspruch in einem strikten "pacta sunt servanda" besteht. Beide Seiten haben ein sanktionsfähiges

Recht auf Vertragserfüllung.<sup>4</sup> Der Gedanke "bellum omnium contra omnes" scheint zu theoretisch und eindimensional, dem dialektischen Denker Pufendorf vielleicht sogar zu primitiv. Gegen die materialistisch-positivistische Gesinnung des "existentiellen" Naturrechts eines Thomas Hobbes, deren Notwendigkeit ihm nicht einleuchtet, rettet er mit der echt Pufendorf'schen Kategorie der "entia moralia" das Kulturrecht.

Auch "auf der anderen Seite" erkämpft Pufendorf der Rechtsvernunft neue Anwendungsbereiche.<sup>5</sup> Der scholastischen These, daß an sich Wesenheiten des Guten und Schlechten bestehen, was dazu führt, bestimmte Handlungen als an sich gut oder schlecht zu klassifizieren, widerspricht er. Diese Thesen gelten ihm als pure Behauptungen, die sich als Einsichten ausgeben, aber nur die Möglichkeit der rationalen Behandlung abschneiden und als Evidenzapelle wertlos sind. So forscht Pufendorf nach dem Monogamiegebot und dem Inzestverbot; beides findet zwar seine Zustimmung, kann aber nicht als deshalb sogleich naturrechtlich geboten gelten.

## 2. Pufendorf's Lehre von Recht und Sittlichkeit

### a) Entia moralia

Pufendorf entwickelt die Wesensart einer geistigen, moralischen Welt (entia moralia) im Gegensatz zur physischen und schafft damit der Kulturwelt einen eigenen Wirkraum.<sup>6</sup> Die Gegenstände der Natur erschöpfen nicht das ganze Sein, sondern Gott hat, um die Menschen nicht ein Leben ohne Kultur und Sittlichkeit führen zu lassen, weitere Seinswesen (modi) vorgesehen. Diese entia moralia haben ihren Endzweck in der Vervollkommenung menschlichen Lebens. Voraussetzung der entia moralia ist die Freiheit des menschlichen Willens. Damit ist der Mensch aus der Kausalgesetzlichkeit der Natur herausgenommen, soweit die Handlung aus Verstand und Willen ihren Ursprung nimmt. Diese Freiheit ist erstens, Indifferenz gegenüber physischen Ursachen und zweitens, Bindung an ein Gesetz. Diese Norm verleiht

dem Willen eine Erkenntnisart, nach der er die moralische Güte seiner Handlung erkennen kann. So kommt zu entia physica eine moralische Seinsweise hinzu, wodurch die Handlung in sittlicher Beziehung relevant wird. Die Unterschiede der physischen und moralischen Welt erscheinen also wie folgt: Kausalität — Freiheit; Wertindifferenz — Werthaftigkeit; Einförmigkeit — Vielgestaltigkeit.

Damit hat sich Pufendorf vermittels der entia moralia gegen die mechanistisch-kausale Welterklärung den eigenen Forschungsbereich erkämpft, der über denjenigen der Naturwissenschaften hinausweist.

#### b) Methode

Bei der Suche nach der "Sache" Naturrecht sind zwei Schritte zu unterscheiden, die bis zu einem konkreten Rechtssatz gegangen sein wollen: Der eine von den ermittelten Naturrechtsaxiomen hin zur einzelnen rechtlichen Geltungsanordnung; hier hat man streng deduktiv vorzugehen. Insoweit läßt sich Pufendorf festlegen, nicht aber bei dem vorher zu unternehmenden: der Bildung der Axiome. Pufendorf zieht zur Begründung seiner Sozialethik eine Verbindung von Deduktion und Induktion, Axiom und Beobachtung, analytischer und synthetischer Methode heran.<sup>7</sup>

Ebenso finden testimonia und exempla ihren Platz; eine besondere Rolle ist der Erfahrung zugewiesen.<sup>8</sup> Sein oberstes Prinzip sei nicht als unmittelbar einleuchtend gedacht, sondern könne aus Beobachtungen, die die Anschauung der Natur der Dinge und des Menschen darbietet, gewonnen werden. Die "imbecillitas" vermag auf diese Weise erkannt zu werden, ohne in die Einseitigkeiten eines Grotius oder Hobbes zu verfallen. Pufendorfs Denken bleibt auf die unmittelbare Erfahrung des "Gegebenen" ausgerichtet. Ein Sollen war ihm nur dann richtig, wenn es dem Sein, worauf es sich beziehen muß, wesensgemäß erschien.

In diesem bunten Methodenstrauß existiert aber kein ungeordnetes Nebeneinander, sondern ein sinnvolles Miteinander. Die vernünftige Betrachtung aller Erscheinungen des menschlichen Zusammenlebens

dient zur Entdeckung allgemeingültiger Grundwahrheiten. Und auch die Folgen sind vernünftig: Mit dieser Methode "praktischen Rasonierens" versteht Pufendorf alle Rechtstatsachen des geschichtlich gewordenen, positiven Rechts mit philosophischem Hintergrund und eröffnet damit der gesetzesprüfenden Vernunft und Diskussion ein breites Feld.<sup>9</sup> Und er schafft — als denknotwendige Grundlage — der Normgeltung einen Freiraum: Sozialleben wird gestaltbar.<sup>10</sup>

Aber ganz ohne theologische Grundlage und Rechtfertigung will auch Pufendorf nicht auskommen.<sup>11</sup> Er erkennt die Verpflichtung des Menschen zur Vernunft in Gottes Schöpferwillen. Damit offeriert er eine theologische Rechtfertigung seiner Methode: Er begründet die Nichtberücksichtigung der Theologie, die Abkoppelung des Naturrechts von der Theologie selbst theologisch. Denn da das Heil eine göttliche Gnade, nicht aber Gegenwert in einem Handel Gott-Mensch ist, bleibt das Naturrecht auf das Diesseitige beschränkt. Hierin dürfte nicht einmal eine Inkonsequenz liegen, denn die Ausscheidung der Theologie geschieht gewissermaßen vormethodisch und fließt nicht ein in die Ermittlung der Axiome.

### c) Grundbegriffe und Axiome

Pufendorfs Suche nach dem Wesen, der Beschaffenheit des Naturrechts findet den ersterbten Ansatz im Wesen des Menschen.<sup>12</sup> Er konstatiert — immer auf Einsichtigkeit bedacht — zunächst die imbecillitas (Bedürftigkeit) des Menschen, die Unentbehrlichkeit der gegenseitigen Hilfe. Diese Hilfe kann der Mensch leisten. Er kann aber auch — wie die Geschichte nur zu deutlich beweist — auch dem anderen schaden. Wenn er aber als Mensch existieren will, muß er gegenüber allen Menschen "socialitas" üben, also Gemeinschaft halten. Diese Erkenntnis ist keine philosophiegeschichtliche Neuheit, aber es handelt sich bei imbecillitas und socialitas, wie Pufendorf die Begriffe gebraucht, nicht um heilsgeschichtliche Bestimmungen aus dem offenbarten Schöpferwillen, wie in der christlichen Naturrechtstradition, sondern um vor aller Geschöpflichkeit des Menschen in der natürlichen Ver-

nunft vorgegebene anthropologische Qualitäten,<sup>13</sup> zu deren Einsicht die geschichtliche Erfahrung beiträgt. Imbecillitas und socialitas ersetzen als Erkenntnisgrund den Realgrund des historischen Vertrages als Herkunft des Staates.<sup>14</sup> Sie sind eine Seinsbestimmung. Und hier liegt der von Pufendorf einzig akzeptierte Naturzustand: Eine Denknötwendigkeit, die angibt, wie der Mensch von Natur aus zu sein hat,<sup>15</sup> nicht hingegen ein historischer Zustand, der ein für alle Mal durch ein historisches Ereignis aufgehoben ist. Imbecillitas und socialitas sind Grundpotenzen der menschlichen Natur. Und der Begriff 'socialitas' ist auch normativ gedacht. Socialitas ist nicht nur ontologischer Grundzug des Menschen, eine historisch-soziologische Erfahrungstat-sache, sondern hat zugleich ethisch-juristische Bedeutung als das "Gesollte". Denn das menschliche Dasein in seiner Ganzheit ist nicht in ein natürliches, intelligibles, historisches und moralisches Wesen aufzuspalten.<sup>16</sup> Die socialitas als inhaltliches Fundament des Naturrechts hat für sich noch keine Verpflichtungskraft. Dazu muß Gott erst in der Offenbarung dem Menschen die Beachtung der socialitas vorschreiben.<sup>17</sup> Socialitas als Inhalt des Naturrechts ist ausfüllungsbedürftig; insoweit ist sie aber auch Basis einer Gesetzesprüfung auf Vernünftigkeit hin.

Die Gesamtordnung des diesseitigen menschlichen Lebens unterliegt der Ethik,<sup>18</sup> die in die Bereiche: Naturrecht, das sich vornehmlich mit den äußeren Handlungen der Menschen zueinander befaßt, und natürliche Religion, die für das innere Verhalten der Menschen zu Gott und den anderen Menschen sorgt, zerfällt. Dennoch bleibt die Ethik allumfassend und enthält nicht nur die rechtliche, sondern auch die politische und soziale Ordnung.

Alle geistigen Inhalte der Lebensordnung bleiben bei Pufendorf in unaufhebbarer Einheit.

#### d) Naturrecht und Gesetz

Pufendorfs Naturrecht hat als solches seinen Ort vornehmlich im Raum der Verfassungen der Staaten. Pufendorf schafft damit eine



Verbindung vom Naturrecht im weiteren Sinne (i. e. der Ethik) zum positiven Gesetzesrecht. Diese Verfassungsordnung ist nicht vollständig vorgegeben, sondern die Staaten können sie sich auch selbst schaffen. Erkenntnismittel für dieses Naturrecht im engeren Sinne ist die Staatsräson.

Bei der Rechtsordnung Pufendorfs handelt es sich um einen Inbegriff von Pflichten, denen Herkunft er beschreibt: "Wir Menschen schöpfen die Kenntnis von unseren Pflichten, das heißt, von dem, was wir im Leben tun oder lassen sollten, aus drei Quellen, nämlich aus dem Licht der Vernunft, aus den Anordnungen der gesetzgebenden Obrigkeit und aus der einmaligen Offenbarung des göttlichen Wesens. Aus der ersten fließen die allgemeinsten Menschenpflichten, deren Erfüllung uns überhaupt erst zur Gemeinschaft mit anderen fähig macht; aus der zweiten die Pflichten, die dem Menschen als Glied eines bestimmten Volkes und Staates obliegen; aus der dritten die Pflichten eines Menschen, der Christ ist. Daraus gehen drei verschiedene Wissenschaften hervor, deren erste das allen Völkern gemeinsame Naturrecht ist. Die zweite behandelt das positive Recht der einzelnen Staaten, das so mannigfaltig ist. Die dritte wird Moralthologie genannt, im Unterschied zu jenem Teil der Theologie, der die Glaubenssätze erläutert."

Denn: "Die Grundordnung des Gemeinschaftslebens, welche den Menschen lehrt, wie er sich als richtiges Glied menschlicher Verbände verhalten muß, wird Naturrecht genannt ... Daraus läßt sich absehen, daß es Gottes Willen entspricht, wenn der Mensch zu seiner Erhaltung alle Kräfte einsetzt, insonderheit die Vernunft, welche die Tiere nicht haben; soll sich doch das geordnete Zusammenleben des Menschen vom gesetzlosen Zustand der Tiere grundsätzlich unterscheiden."<sup>19</sup>

#### e) Rechtspflicht und sittliche Pflicht

Welche Pflicht ist aber für das *forum humanum* bedeutend?<sup>20</sup> Kennzeichnend für die weltliche Gerichtsbarkeit ist die Möglichkeit, Zwang (*coactio*) auszuüben, der neben die Pflicht (*obligatio*) tritt.

Beide, *coactio* und *obligatio*, sind verschieden: Der Zwang nötigt den Willen, während die Pflicht ihn moralisch affiziert. Der Inhalt der Pflicht besteht somit aus solchen Gründen, die auf das Gewissen des Menschen wirken, also die Erkenntnis des Gut und Böse der Handlung ermöglichen. Soweit bleibt Pufendorf herkömmlich. Unter dem Etikett Naturrecht wurden von alters her die Sollensinhalte praktischen Handelns einheitlich und undifferenziert für Ethik und Recht abgehandelt. Pufendorf arbeitet nun den wesentlichen Unterschied heraus: Das *forum humanum* befaßt sich nur mit den äußeren Handlungen der Menschen. Das Naturrecht gibt somit größtenteils Direktiven für Handlungen der Menschen, es erfaßt nicht das, was lediglich im Herzen verborgen bleibt. Die Moralthologie dagegen tadelt auch Handlungen, die äußerlich einwandfrei sind, aber einer unreinen Gesinnung entspringen. Hier sieht Pufendorf die Grenzen zwischen Naturrecht und Theologie. Das Naturrecht wird von allen Dogmen der Moralthologie, die nicht durch die bloße Vernunft erkannt werden können, abstrahiert.

Die Trennung von Ethik und Recht geht aber nicht in der Unterscheidung von "inneren" und "äußeren" Handlungen auf. Die seelischen Beweggründe sind keineswegs gänzlich belanglos. Aber das *forum humanum* hat sich nicht mit den Handlungen zu befassen, die entweder keine Wirkungen auf die Außenwelt haben oder äußerlich richtig sind. Dies ist der Bereich der Ethik. Da nun sie aber aus dem Bereich des Rechts herausfallen, scheidet auch die Möglichkeit eines Rechtszwanges aus.

Aus der *socialitas* folgen aber auch materiale Prinzipien. Hervorragend und geschichtlich bedeutsam wurden die der Freiheit und Gleichheit sowie der Würde des Menschen.<sup>21</sup> Nur: Es handelt sich nicht eigentlich um Rechte, sondern um Reflexe aus dem Vorhandensein einer Pflichtenordnung. Wenn Freiheit gefordert ist, so deshalb, damit der einzelne Mensch der Vernunft gemäß leben kann.<sup>22</sup> Schließlich ist die *personalitas* (Würde des Menschen) das Gegenstück zur *socialitas* und nicht gemeint als Freiheitsrecht, sondern als individuelle Vervoll-

kommnungspflicht, die der socialitas zugeordnet ist.<sup>23</sup>

Aber auch hier fehlen die politischen Implikationen nicht. Pufendorf führt einen Angriff gegen die "neue Innerlichkeit" der lutherischen Orthodoxie, eine falsche Konsequenz aus dem dreißigjährigen Krieg. Und Pufendorfs Angriff gilt auch der Hobbes' schen These 'bellum omnium contra omnes', denn der Mensch vollendet sich gerade erst in der socialitas.

Den Anordnungen der gesetzgebenden Obrigkeit<sup>24</sup> mißt Pufendorf bei der Definition der Pflichten eine große Bedeutung bei, denn sie konkretisieren die allgemeinen Pflichten zu eindeutigen Handlungsanweisungen, die mit einer Sanktion versehen werden.<sup>25</sup> Pufendorf avanciert damit zu einem hervorragenden Vertreter des Absolutismus. Der Einteilung des Grotius in die Realmajestät des Staatsvolkes und die Personalmajestät des Herrschers folgt er nicht. Die herrscherliche Gewalt ist ihm vielmehr summa potestas.<sup>26</sup> Dennoch wird die summa potestas eingeschränkt durch den Staatszweck, nämlich Schutzfunktion, Frieden und Sicherheit und dadurch Vervollkommnung und Glückseligkeit aller zu dienen. In dieser Ermessensbindung flackert der Gedanke des Widerstandsrechts als keineswegs ausgeschlossen auf.

### Anmerkungen

1. E. Wolf, Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte, S. 333-335.
2. F. Wieacker, Privatrechtsgeschichte der Neuzeit, S. 270.
3. a. a. O., S. 270-272.
4. N. Hammerstein, Samuel Pufendorf, in: M. Stolleis (Hrsg.), Staatsdenken im 17. und 18. Jahrhundert, S. 179; vgl. auch H. Welzel, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, S. 130.
5. H. Welzel, a. a. O., S. 137.
6. a. a. O., S. 132-136.
7. F. Wieacker, a. a. O., S. 308-310.
8. H. Welzel, a. a. O., S. 139.
9. E. Wolf, a. a. O., S. 337.
10. H. Welzel, a. a. O., S. 133.
11. N. Hammerstein, a. a. O., S. 178; ebenso H. Welzel, a. a. O., S. 136.

12. E. Wolf, Quellenbuch zur Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, S. 156-160.
13. F. Wieacker, a. a. O., 307; H. Welzel, a. a. O., S. 139-140.
14. E. Wolf, Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte, S. 347.
15. N. Hammerstein, a. a. O., S. 182.
16. E. Wolf, a. a. O., S. 348-350.
17. H. Welzel, a. a. O., S. 139-140.
18. bei E. Wolf, a. a. O., S. 351 "Naturrecht im weiteren Sinne" genannt.
19. E. Wolf, Quellenbuch zur Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, S. 147-148, 159-160.
20. vgl. zum Folgenden H. Welzel, Die Entstehung des modernen Rechtsbegriffs, in: Der Staat, Bd. 8 (1969), S. 441-444.
21. E. Wolf, Quellenbuch, S. 168.
22. vgl. Hammerstein, a. a. O., S. 178-180.
23. vgl. a. a. O., S. 180.
24. E. Wolf, Quellenbuch, S. 147.
25. N. Hammerstein, a. a. O., S. 185-187.
26. Zum Staatsbild des Absolutismus bei Pufendorf vgl. E. Wolf, Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte, S. 354.

### Literaturverzeichnis

- S. von Pufendorf, De jure naturae et gentium, 2 Bde, hrsg. von G. Masco-  
vius (Nachdr. 1759), 1967.
- S. von Pufendorf, Die Gemeinschaftspflichten des Naturrechts. Ausgewähl-  
te Stücke aus "De Officio Hominis et Civis" 1673, 2. Aufl. (Dt.  
Rechtsdenken 4) 1948.
- H. Denzer, Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf, Mün-  
chen 1972.
- N. Hammerstein, Samuel Pufendorf, in: M. Stolleis (Hrsg.), Staatsdenken  
im 17. und 18. Jahrhundert, Frnkfurt/M. 1977.
- H. Medick, Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesell-  
schaft, 2. Auflage, München 1981.
- H. Rabe, Naturrecht und Kirche bei Samuel von Pufendorf, Tübingen 1958.
- H. Welzel, Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs, Berlin 1958.
- H. Welzel, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, 4. Auflage, Göttingen  
1962.
- H. Welzel, Die Entstehung des modernen Rechtsbegriffs, in: Der Staat,  
Bd. 8 (1969), S. 441-448.
- F. Wieacker, Privatrechtsgeschichte der Neuzeit, 2. Auflage, Göttingen  
1967.
- E. Wolf, Quellenbuch zur Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft,  
Frankfurt/M. 1949.

E. Wolf, Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte, 4. Auflage, Tübingen 1963.

### **III. Das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit bei Christian Thomasius (1655–1728)**

#### **1. Christian Thomasius**

Christian Thomasius ergänzt das Vernunftrecht um den Geist der Aufklärung<sup>1</sup>. Beide "Schulen" sind nicht von vornherein identisch; das Vernunftrecht ist die Fortentwicklung eines abendländischen Denkens, das seine Wurzeln in der Antike hat, während man die Aufklärung den moralischen Durchbruch einer neuen Lebensgesinnung nennen kann. In Deutschland ging diese Aufklärung einen Bund mit dem Obrigkeitsstaat ein, indem sich rationalisierende und machtpolitische Gesichtspunkte gut in eine protestantische Staatsethik einfügten, vermittelt über Beziehungen zu den Niederlanden und die Zuwanderung von Hugenotten. Die autoritären Reformen fanden in der Pflichtenlehre und der naturrechtlichen Kritik am gegebenen Recht eine gute Grundlage. Mit der Rezeption aufklärerischen Gedankenguts trat die Naturrechtslehre in ihre praktische und emanzipatorische Phase. Alles überkommene Recht sollte vor das Gericht der Vernunft gezogen und einer "fürchterlichen Musterung" unterworfen werden. Im Bündnis mit dem aufgeklärten Absolutismus gelang z. B. in Preußen die Abschaffung der Folter. Zu einer bürgerlichen Revolution reichte die öffentliche Macht des Vernunftrechts nicht aus.

#### **2. Thomasius' Lehre von Recht und Sittlichkeit**

##### **a) Verbannung der Metaphysik**

Thomasius wollte die letzten Reste scholastischen Traditionsgutes aus dem Naturrecht verdrängen. Es sollte gänzlich säkularisiert werden, denn auch Pufendorf zerriß nicht den Zusammenhang zwischen

ethischem Postulat des Naturrechts und metaphysisch traditionellen Vorstellungen<sup>2</sup>; ebenso stammen die juristischen "Entitäten" aus der "impositio Dei". Thomasius' eigene religiöse Vorstellungen ließen ihn die Kirche auf eine rein innerliche Geistkirche reduzieren. Gott wird aus dem Recht verbannt. Die Nachbarschaft des Naturrechts zur Theologie schwindet, es erscheint an deren Stelle die innerweltliche Moral.<sup>3</sup>

#### b) Voluntarismus

Thomasius führte ein durchaus voluntaristisch zu nennendes Denken in das Vernunftrecht ein. Seine Anthropologie nahm Ausgang bei psychologischen Gedanken: Der menschlichen Seele komme ein Erkenntnis- und Willensvermögen zu, wobei dem Willen der Vorrang gebührt,<sup>4</sup> Grundbegriffe der socialitas und des dictamen rationis werden von den idealen Qualitäten der menschlichen Natur zu "individuellen Affecten"<sup>5</sup>; der Wille bewegt das Wahrnehmungsvermögen.

Rechtlich-politischen Ausdruck findet diese Lehre im Absolutismus, dessen Vertreter auch Thomasius war. Der Souverän bekommt die zentrale Rolle in der Staatslehre; auf dem Gebiete des Staatskirchenrechts trägt Thomasius zur Verbreitung des Territorialismus, also des Prinzips, daß dem Fürsten die Hoheitsgewalt über die Kirche zustehe, bei.

#### c) Empirismus

Auch kann man bei ihm das Hervortreten empiristischer Züge konstatieren. Wenn er feststellt, daß die Naturrechtssätze nicht mehr Normen von logischer Evidenz, sondern die Summe von psychologisch-kausal erzeugten Verhaltensweisen darstellen, ist er auf die Erfahrung als Erkenntnisquelle verwiesen. Damit wird der umfassend verpflichtende Gedanke und Charakter des Naturrechts allerdings zerstört, ein natürliches System unmöglich gemacht.<sup>6</sup>

Damit stößt aber—um die positive Seite zu würdigen—Thomasius das Tor zu einem "relativen" und "historischen" Naturrecht auf. Unter

Schwächung des philosophischen Hintergrundes wird das Vernunftrecht stark mit praktischen Erfahrungen und Postulaten angereichert. Das axiomatische Denken bekommt Boden unter die Füße, sodaß zu einem vernünftigen, konkreten Recht für konkrete Staatswesen und damit Objekt von rechtspolitischen Erwägungen werden kann. Thomasius muß sich so das geschichtliche Recht als — in der Regel — vernünftig denken und fordern, daß das positive Recht vernünftig ist: Abkehr von Autoritätenglauben, unabhängige Gesetzgebung und Humanisierung der Rechtspflege sind in Sicht.

d) Das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit

Wenn Thomasius Naturrecht und Moralthologie derart scharf trennt, so kann dies nicht ohne Folgen für die Begriffe Recht und Sittlichkeit bleiben.<sup>7</sup>

Pufendorf war noch von einer Einheit der praktischen Vernunft ausgegangen. Rechtspflicht ist in einer gewissenmäßigen Bindung des freien Willens an das richtige Verhalten auch eine sittliche Pflicht. Beide treten erst bei der Beurteilung durch das *forum humanum* auseinander, wobei das Innere bei rechtlich nicht zu beanstandendem Verhalten rechtlich irrelevant ist.

Thomasius dagegen trennt an der Wurzel. Nur die sittliche Pflicht des "*honestum*" sei innere (*obligatio interna*), während die Rechtspflicht lediglich eine äußere (*obligatio externa*), eine Zwangspflicht ist, die auf der Furcht vor dem Zwang, ausgeübt durch andere Menschen, beruht.

Sittlichkeit, Sitte und Recht unterscheiden sich wie folgt: "Das Ehrenhafte (*honestum*) leitet die inneren Handlungen, das Schickliche (*decorum*) die äußeren, damit sie das Wohlwollen der Menschen erwerben, das Rechte (*iustum*) die äußeren, damit sie nicht den Frieden stören oder den gestörten Frieden wiederherstellen."<sup>8</sup>

Die erste, positivste Regel ist mit dem inneren Frieden verbunden. Sie ist im Unterschied zum letzten nicht erzwingbar. Das Gebot des *honestum* wohnt also wesentlich im *forum internum*, im Positivum der Gesinnung. Thomasius selbst faßt die Regel: 'Sei kein Pharisäer, tue

die Vollkommenheit, die du von anderen verlangst, dir selber an.”<sup>9</sup>

Das zweite: *decorum* (das Schickliche) ist auch noch moralisch vermittelt. Mit ihm soll der äußere Friede befördert werden. Es hat einen erzieherischen Charakter: “Was du willst, das dir geschehe, das tue den anderen”.

Im *iustum* dagegen finden wir den erzwingbaren Teil der Verhaltensregeln. Es ist die negativ gefaßte Goldene Regel: “Was du nicht willst, das dir geschehe, das tue den anderen nicht.” Kurz: Verletze niemanden. Hier liegt der Kern der Bewahrung des inneren Friedens. Sittlichkeit und Sitte verpflichten nur innerlich: “Daraus folgt: Was der Mensch aus der inneren Pflicht und aus den Regeln der Sittlichkeit und des Geziemenden tut, wird von der Tugend gelenkt, und darum wird der Mensch tugendhaft, nicht gerecht genannt; was er aber aus den Regeln des Rechts oder aus äußerer Pflicht heraus tut, das wird von der Gerechtigkeit geleitet, und wegen solcher Handlungen heißt man gerecht.”<sup>10</sup> Wenn aber der äußere Zwang der Rechtspflicht eigentümlich ist, so kann nur positivem Recht Rechtscharakter zukommen. Das Naturrecht verliert ihn notwendig. Es wird eine “bloße” Ethik, allenfalls ein Arsenal von ethisch begründeten rechtspolitischen Forderungen: “Hüte dich darum zu meinen, das natürliche und das positive Gesetz, das göttliche und das menschliche Gesetz seien Arten derselben Gattung; das natürliche und göttliche Gesetz gehören mehr zu den Ratschlägen als zu den Befehlen, während das menschliche Gesetz nur in Bezug auf eine Befehlsnorm begriffen werden kann.”<sup>11</sup>

Indem Verhaltensnormen in erzwingbares *iustum* und unerzwingbares *honestum* auseinanderfallen, befinden wir uns eigentlich am Ende der Entwicklung des Vernunftrechts: es hört auf. Und das Völkerrecht fällt aus der Rechtssphäre heraus.

Positiv zu bewerten ist wohl, daß Thomasius die Rechtswissenschaft wieder auf ihre eigentliche Verantwortlichkeit verwiesen hat. Und die Positivität im Sinne ihrer Gesetztheit und Durchsetzbarkeit sind als Wesen des Rechts erkannt. Nur die Abkopplung des Rechts von der Ethik birgt auch Gefahren, etwa daß das positive Recht



wieder Träger von ethisch verachtenswerten Gehalten, von Unrecht werden kann. Im paradoxen Begriff der Zwangspflicht spiegelt sich die Schwierigkeit einer abschließenden Bewertung getreulich wieder.

### Anmerkungen

1. Zum Folgenden vgl. F. Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, S. 312-315.
2. E. Wolf, *Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, S. 383.
3. E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, S. 332-333; F. Wieacker, a. a. O., S. 314.
4. E. Wolf, a. a. O., S. 398.
5. F. Wieacker, a. a. O., S. 317.
6. F. Wieacker, a. a. O., S. 317-319.
7. H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, S. 164; H. Welzel, *Die Entstehung des modernen Rechtsbegriffs*, S. 441-448.
8. Zit. nach H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, S. 165.
9. Zit. nach E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, S. 334.
10. Zit. nach E. Bloch, a. a. O., S. 336.
11. Zit. nach E. Bloch, a. a. O., S. 337.

### Literaturverzeichnis

- Ch. Thomasius, *Fundamenta iuris naturae et gentium* (Neudruck der 4. Auflage 1718), Berlin 1963.
- Ch. Thomasius, *Historia iuris naturalis* (Faks.-Neudruck 1719), Berlin 1963.
- Ch. Thomasius, *Institutiones iurisprudentiae divinae* (Neudruck der 7. Auflage 1730), Berlin 1963.
- E. Bloch, *Christian Thomasius*, Berlin 1953.
- E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt/M. 1977.
- R. Lieberwirth, *Christian Thomasius. Sein wissenschaftliches Lebenswerk*, Weimar 1955.
- H. Rüping, *Die Naturrechtslehre des Christian Thomasius und ihre Fortbildung in der Thomasius-Schule*, Bonn 1968.
- W. Schneiders, *Recht, Moral und Liebe. Untersuchungen zur Entwicklung der Moralphilosophie und Naturrechtslehre des 17. Jahrhunderts bei Christian Thomasius*, Münster 1961.
- W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Münster 1971.

- H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 4. Auflage, Göttingen 1962.
- H. Welzel, *Die Entstehung des modernen Rechtsbegriffes*, in: *Der Staat* 4 (1969), S. 441-448.
- F. Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, 2. Auflage, Göttingen 1967.
- E. Wolf, *Quellenbuch zur Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, Frankfurt/M. 1949.
- E. Wolf, *Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, 4. Auflage, Tübingen 1963.

## IV. Das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit nach Immanuel Kant (1724-1804)

### 1. Recht

Das wesentliche Anliegen Kants bei der Definition seines Verständnisses von Recht ist, die Sicherung der Freiheit des Einzelnen im Sinne der „Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür“<sup>1</sup> zu gewährleisten. Es geht ihm darum, daß die (empirischen) Auswirkungen der aktiv werdenden (transzendentalen) Freiheit mehrerer zusammenlebender Menschen nicht dazu führen, daß sich die beteiligten Personen in ihrer Freiheitsausübung gegenseitig ungebührlich blockieren. Daher stellt er die für seine Ausgangsposition bezeichnende Frage danach, wie „die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann“.<sup>2</sup>

Diesem Ansatz entsprechend lautet Kants „Prinzip des Rechts“: „Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann“.<sup>3</sup> Kants „allgemeines Rechtsgesetz“ besteht dann in dem auf Imperativ-Form gebrachten Rechtsprinzip: „Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne“.<sup>4</sup>

Diesem Ansatz gemäß betrifft Kants Fragestellung in Bezug auf

den Ansatzpunkt zur Bestimmung seines Rechtsbegriffs "nur das äußere, und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta auf einander ... Einfluß haben können".<sup>5</sup>

Das entsprechende Recht nennt Kant demzufolge "nur das völlig äußere Recht"<sup>6</sup>, das als "bürgerliches Recht" seine eigentliche juristische Aufgabe, nämlich "durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein"<sup>6</sup> zu sichern, erfüllen soll.

Aus seiner Rechtsauffassung ergibt sich für Kant die Berechtigung der Zwangsanwendung im Bereich des Rechts; da ein "Hindernis der Freiheit" Unrecht ist, darf im Widerstand entgegengesetzt werden in Form von rechtlich ausgeübtem Zwang, denn "mit dem Rechte (ist) zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft".<sup>7</sup>

## 2. Sittlichkeit<sup>8</sup>

Das sittlich Gute liegt für Kant ausschließlich und einschränkungslos nur in einem guten Willen.<sup>9</sup> Der gute Wille ist daran erkennbar, daß er sich beim Handeln allein durch Pflicht bestimmen läßt.<sup>10</sup> Der Gegensatz dazu wäre ein Wille, der eine Handlung aus anderen Motiven (Triebfedern) als der Pflicht, insbesondere aus Neigung, vollzieht.<sup>11</sup> Der moralische Wert einer Handlung liegt auch "nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird."<sup>12</sup> Bei einer sittlich guten Handlung (d. h. einer Handlung aus Pflicht und gemäß der Pflicht) ist der Bestimmungsgrund des Willens "objektiv das Gesetz und subjektiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime, einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten".<sup>13</sup>

Der moralische Wert liegt demnach für Kant nicht im Gegenstand des Wollens, sondern in dem das moralische Gesetz achtenden Willen. Die Unterordnung unter das von der praktischen Vernunft des Menschen selbst, also autonom gegebenen Sittengesetz ist Zeichen echter

Moralität, d. h. in diesem Falle wird sowohl "pflichtmäßig" als auch "aus Pflicht" gehandelt.<sup>14</sup>

Da Kant alle empirischen Antriebe für unvereinbar mit echter Sittlichkeit hält (sofern sie motivierende Bedeutung erlangen), "so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. h. ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden".<sup>15</sup> Diese rein formale Bestimmung kann die objektive, allgemeine, absolute und unbedingte Geltung beanspruchen, die Kant für die Sittlichkeit fordert.<sup>16</sup> Der kategorische Imperativ als "Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft" trägt diesen Gegebenheiten Rechnung, insofern er eine bloß formale Bestimmung enthält, d. h. insofern er "nichts weiter ... als die gesetzgebende Form enthalten"<sup>17</sup> darf.

Diesen kategorischen Imperativ bringt Kant dann auf die berühmte (erste) Formel: "Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne".<sup>18</sup> Dieser Imperativ ist so sehr von allen inhaltlichen Bestimmungen befreit und nur noch Ausdruck der formalen Struktur menschlicher Sittlichkeit, daß er universal gelten kann und also oberstes moralisches Prinzip aller menschlichen Handlungen (also auch aller dem Rechtsbereich zuzuordnenden Handlungen) werden kann.<sup>19</sup>

### 3. Recht und Sittlichkeit

Obwohl Kant die Zuständigkeit des Rechts nur für die äußere Ordnung des menschlichen Zusammenlebens sehr stark betont, sieht er gleichwohl einen engen Zusammenhang zwischen Recht und Sittlichkeit, die für ihn wesentlich durch die innere Bestimmung des Willens unmittelbar durch des Sittengesetz gegeben ist. Den unbedingten Sollensanspruch des Sittengesetzes erfährt der Mensch im kategorischen Imperativ, der als solcher Ausdruck der menschlichen Autonomie und Freiheit ist. Aus diesem obersten moralischen Imperativ leitet Kant die Verbindlichkeit der Form aller Handlungen ab; aus ihm leitet er

auch die Berechtigung her, andere zu verpflichten, die eigene Freiheit zu respektieren (subjektives Recht).<sup>20</sup> Eben in diesem Vermögen, andere zu verpflichten, die Ausübung der eigenen Freiheit nicht zu behindern, besteht nach Kant das Wesen des Rechts. Für den Zusammenhang von Recht und Sittlichkeit bedeutet dies, daß beide aus derselben Quelle kommen, d. h. letztlich aus der praktischen Vernunft entspringen, und daß sie in einem festen Zuordnungsverhältnis zu einander stehen. Der Mensch als sittliches Wesen bedarf zur angemessenen Ausübung seiner Freiheit einer rechtlichen Ordnung, d. h. er bedarf des Rechts im Sinne des objektiven Rechts, das Kant definiert als "Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann."<sup>21</sup>

Innerhalb dieser Gesamtsicht trifft Kant dann eine wesentliche Unterscheidung zwischen sittlicher und rechtlicher Ordnung; er geht dabei aus von seinem Gesetzes- und Gesetzgebungsbegriff. Das wesentliche formale Element des Gesetzesbegriffs besteht darin, daß ein Gesetz "die Handlung, die geschehen soll, objektiv als notwendig vorstellt".<sup>22</sup> Zur Gesetzgebung jedoch (und zwar sowohl zur "inneren", sittlichen als auch zur äußeren, juristischen Gesetzgebung) ist noch ein zweites Element vonnöten, und zwar eine "Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung subjektiv mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft".<sup>23</sup> Diese Triebfeder (Motiv) für eine gesetzeskonforme Handlung spielt bei der Bestimmung der Legalität keine Rolle: Legalität ist bereits durch die bloße äußere Übereinstimmung einer Handlung mit dem entsprechenden Gesetz gegeben, ganz gleichgültig, welches das innere Motiv dieser Handlung ist. Moralität hingegen sieht Kant erst dann gegeben, wenn eine gesetzeskonforme Handlung auch subjektiv um des Gesetzes Willen geschieht.<sup>24</sup> In den Gegensatzbegriffen 'Legalität-Moralität' spiegelt sich der schon erläuterte Unterschied zwischen 'pflichtmäßig' und 'aus Pflicht' wieder.

Dem legalen Charakter einer Handlung fehlt somit die Ausschließlichkeit des alleinigen Bestimmtheits vom Gesetz; Triebfeder einer

legalen Handlung können durchaus Neigungen sein.

Das logische Verhältnis von Recht und Sittlichkeit läßt sich im Sinne dieser Einteilung nach Legalität und Moralität als die Beziehung eines Allgemeinen zum Besonderen verstehen, insofern Moralität als diejenige besondere Form der Legalität anzusehen ist, die moralisch motiviert ist.<sup>25</sup> Dabei ist zu beachten, daß der Kantische Begriff der Legalität nicht auf den juristischen Bereich allein beschränkt ist; Legalität kann von jeder Handlung aus gesagt werden, sofern sie objektiv konform ist mit dem Gesetz ohne subjektiv "aus Pflicht allein" motiviert zu sein. Der Unterschied zwischen beiden Bereichen liegt dann auch nicht im Inhalt der Pflichten (Rechtspflichten und Tugendpflichten können inhaltlich identisch sein), sondern in der Art der Verpflichtung, d. h. Verpflichtung entweder gemäß Legalität oder gemäß Moralität.<sup>26</sup>

### Anmerkungen

Kants Werke werden zitiert nach der von W. Weischedel herausgegebenen Ausgabe der "Werke in sechs Bänden", Wiesbaden 1956.

1. a. a. O., Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Bd. IV, S. 345.
2. a. a. O., S. 337.
3. a. a. O., S. 337.
4. a. a. O., S. 338.
5. a. a. O., S. 337.
6. a. a. O., S. 350.
7. a. a. O., S. 339.
8. Dieser Punkt kann hier nicht im vollen Umfange, sondern nur auszugsweise in den Grundzügen behandelt werden, die unmittelbar auf Kants Rechtsverständnis Bezug nehmen.
9. a. a. O., S. 18.
10. a. a. O., S. 22.
11. a. a. O., S. 24.
12. a. a. O., S. 26.
13. a. a. O., S. 27.
14. a. a. O., S. 23.
15. a. a. O., S. 28.
16. a. a. O., S. 138.
17. a. a. O., S. 138.

18. a. a. O., S. 140.
19. a. a. O., S. 347.
20. a. a. O., S. 347.
21. a. a. O., S. 337.
22. a. a. O., S. 323.
23. a. a. O., S. 323.
24. a. a. O., S. 202-204.
25. vgl. F. Kaulbach, Moral und Recht in der Philosophie Kants, in: J. Blühdorn, J. Ritter (Hrsg.), Recht und Ethik, S. 45.
26. Kant, Werke a. a. O., S. 202.

### Literaturverzeichnis

- I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 1788.  
 I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1786.  
 I. Kant, Metaphysik der Sitten, 1789.  
 F. Delekat, I. Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften, Heidelberg 1963.  
 G. Dulckeit, Naturrecht und positives Recht bei Kant, Leipzig 1932.  
 F. O'Farrel, Kant's philosophy of Law, in: Gregorianum 59 (1978), S. 233-287.  
 O. Höffe, Recht und Moral: Neue Hefte für Philosophie 17 (1979), S. 1-36.  
 F. Kaulbach, Moral und Recht in der Philosophie Kants, in: J. Blühdorn, J. Ritter (Hrsg.), Recht und Ethik, Frankfurt 1970, S. 43-58.  
 K. Larenz, Sittlichkeit und Recht. Untersuchungen zur Geschichte des deutschen Rechtsdenkens und zur Sittenlehre, in: ders. (Hrsg.), Reich und Recht in der deutschen Philosophie, Bd. 1, Stuttgart/Berlin 1943, S. 169-412.  
 M. Riedel, Moralität und Recht in der Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts, in: J. Blühdorn, J. Ritter, a. a. O., S. 83-96.  
 G. Scholz, Das Problem des Rechts in Kants Moralphilosophie, Köln 1972.  
 H. L. Schreiber, Der Begriff der Rechtspflicht. Quellen-Studien zu seiner Geschichte, Berlin 1966.  
 M. Stockhammer, Kants Zurechnungsidee und Freiheitsantinomie, Köln 1961.  
 A. E. Teale, Kantian Ethics, London 1951.